

APRECIERE CRITICĂ A MOMENTULUI SOCRATIC ÎN ISTORIA FILOZOFIEI GRECEȘTI *

DE

ION BANU

1. CADRUL SOCIAL-ISTORIC

Istoriografia filozofică idealistă continuă să creadă și azi că valoarea gândirii lui Socrate nu ar putea fi altfel evidențiată decât proclamînd totala ei independență de cerințe social-economice obiective. Dintre autorii contemporani străini de marxism-leninism, Th. Gomperz ¹ a fost, poate, singurul care a încercat o explicare a gândirii socratice în funcție de cerințe exterioare ei, dar, căutîndu-le, nu a izbutit să treacă dincolo de factori psihologici obiectivi — stări de tulburare și destrămare psihică — ce ar fi solicitat anumite soluții și pe care Socrate s-ar fi străduit să le ofere. Interpretarea lui Gomperz este așadar și ea subiectivistă.

Istoriografia științifică, marxist-leninistă, a filozofiei are un punct de vedere opus în privința criteriilor care definesc valoarea unei reale personalități filozofice. Ea consideră că singurul mod în care se poate manifesta respectul față de un autentic gînditor și față de ideile sale, este acela de a demonstra că acestea au avut o anumită justificare istorică, răspunzînd în mod adecvat unui anumit apel social colectiv, apel avînd caracter de clasă. A explica ideile filozofilor în funcție de comandamente și limite obiective — în ultimă instanță, economico-istorice — înseamnă a le recunoaște supremul atribut, acela al apartenenței lor la istoria omenirii, a necesității lor, în locul și timpul dat, în ambianța de clasă, dată; înseamnă deci a le apăra de interpretări care tind să le subordoneze fortuitului, iraționalului, misticului.

* Se cunoaște controversa asupra valorii diferitelor izvoare istorice care ne redau personalitatea și gîndirea socratică. Ne conducem, urmînd o serie de autori, îndeosebi după *Amintirile* lui Xenofon, fără a ignora bineînțeles date pe care le aflăm la Platon, Aristotel, Diogene Laerțiu.

În acord cu Hegel, Lenin spune: « În „Memorabile“ [Amintiri—N. N.], Xenofon l-a descris pe Socrate „mai bine, mai exact și mai fidel“ decît Platon. », *Caiete filozofice*, p. 250.

¹ *Les penseurs de la Grèce*, vol. II, Paris-Lausanne, 1908, Payot, p. 67 și urm.

Împotriva pseudo-interpretărilor, să încercăm — în lumina metodologiei marxist-leniniste — să-l înțelegem pe Socrate, ca pe un gânditor veritabil, ce a încercat să răspundă, în felul său, unor întrebări apărute în cursul mișcărilor și ciocnirilor sociale din Atena celei de-a doua jumătăți a sec. V. î.e.n. Și nu numai să răspundă, dar să și sprijine prin răspunsurile sale pozițiile sociale ale taberei de care se simțea legat.

Dacă — fie și străin de exigențele științei — idealistul Socrate ne apare, totuși, mai profund decât predecesorii săi idealști, să nu uităm că și acesta a fost un efect al epocii. Logicul reflectă istoricul nu numai prin soluțiile teoretice care oglindesc cerințe istorice; logicul răspunde istoricului și prin faptul că — *în anumite condiții* — cînd încordarea istorico-socială e mai intensă, se înfruntă teze teoretice opuse, mai «încordate» și ele, superioare în complexitate și subtilitate celor din epoci obișnuite — chiar atunci cînd este vorba de teze idealiste, deci inacceptabile.

Lenin spune, în legătură cu o apreciere hegeliană asupra lui Socrate că idealismul inteligent (dialectic) poate fi mai aproape de materialismul inteligent decât materialismul neinteligent (metafizic)¹.

Analiza critică a gândirii socratice va scoate în evidență faptul că superioritatea gândirii socratice, superioritate la care ne-am referit mai sus, e determinată tocmai de contribuția pe care gândirea socratică, indiferent de intențiile gânditorului idealist atenian, a avut-o, după cum se va vedea mai jos, în dezvoltarea materialismului inteligent în vechea Grece, fără ca, prin aceasta, intențiile însăși să fie «scuzate».



Conflictul dintre democrație și aristocrație a fost, în adevăr, extrem de puternic în epoca în care a trăit Socrate. Victoria democrației, dobîndită de partidul lui Pericle apare ca rezultat necesar al unor factori economici care, atunci, au activat cu mare intensitate.

Vorbindu-se de ascensiunea economică și implicit politică, a Atenei, în secolul V î. e. n., ea e explicată de obicei prin efectele victoriei împotriva «marii armate» a lui Xerxe și Mardonios, uitîndu-se însă că Atena a învins pe perși, datorită forței ei, în primul rînd navale, care mărturisea existența prealabilă a unei notabile capacități tehnico-economice. Ascensiunea economică a Atenei a început, după cum se vede, mai de timpuriu, iar victoriile de la Plateea și Capul Mycale nu au făcut decât să intensifice și să consolideze avîntul economic al cetății hegemonice.

În acest secol V, Atena, înainte de a deveni un oraș al monumentelor de artă, este un oraș al atelierelor meșteșugărești, al întreprinderilor comerciale și — împreună cu Pireul — un oraș al șantierelor navale, ca să nu mai pomenim de însemnatele exploataări miniere din Atica. În viața economică a Atenei sporește mereu rolul întreprinzătorilor meșteșugari, al negustorilor, al armatorilor, al cămătarilor, al cetățenilor ce slujesc în flotă. Politica lui Clistene și Temistocle, exprimînd cerințele obiective ale economiei Atenei, a avut un rol de seamă pe linia înfăptuirii democrației, al cărei organizator principal a fost Pericle. Confederația de la Delos, condusă de Atena, fusese

¹ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, 1956, ESPLP, p. 212.

în fond o alcătuire pusă în slujba intereselor posesorilor de averi mobiliare din Atena.

Democrația ateniană a fost purtătoarea intereselor tuturor acestora, ca una care era singură în stare să le satisfacă nevoile economice. Deținătorii de averi mobiliare, beneficiarii producției meșteșugărești, negustorii și armatorii — sprijiniți de un număr însemnat de oameni liberi ocupați în întreprinderi, în flotă ca și de unii țărani înstăriți — sînt interesați în dărîmarea privilegiilor vechii aristocrații funciare, cite mai rămăseseră, și, drept condiție indispensabilă în acest scop, în răsturnarea radicală a puterii lor politice în cetate.

Cu cît ascensiunea economică a păturilor « de jos », menționate, a fost mai puternică, cu atît contrastul de interese a fost mai viu și rezistența aristocrației mai încăpățînată. De aici și duritatea conflictului, a ciocnirii dintre cele două pături ale clasei de proprietari de sclavi din Atena — demosul de o parte, aristocrația de alta.

Cucerind puterea în anul 443, Pericle avea să definească ceva mai tîrziu în modul următor orientarea ideologică ce caracteriza, după părerea lui, noul regim: « (Statul nostru) se numește democrație pentru că aparține celor mulți, iar nu unui mic număr de oameni . . . Sărăcia sau obscuritatea originii nu îndepărtează pe cineva (de funcțiunile publice) dacă poate fi util statului . . . Cel ce are drept ocupație munca manuală nu e lipit de capacitate politică... »¹.

Noi, cei de azi, ne dăm seama că Pericle exagera virtuțile regimului său. Firește, democrația ateniană urmează a fi apreciată în ultimă instanță prin prisma valorilor, atît de substanțiale, pe care le-a promovat. Dar prețuirea cuvenită a acestei valori nu trebuie să ne antreneze în a împinge încîntarea pînă la exaltare. Dacă aruncăm — peste capul lui Pericle — o privire lucidă asupra epocii, ea ne va apărea mai contrastant colorată decît cum se înfățișează în cuvintele mai sus citate ale strategului atenian. Democrație da, dar *democrație sclavagistă*, ce se întemeiază pe munca chinuitoare a unui mare număr de sclavi; aceștia reprezintă imensa majoritate a celor care au drept ocupație munca manuală, dar pe ei Pericle nu-i are cîtuși de puțin în vedere; egalitatea în fața legii, la care se referă Pericle, este rezervată exclusiv *cetățenilor*, în timp ce populația a aproape 200 de cetăți « asociate » este jefuită fără menajamente; echilibru politic cu totul relativ, labil, sistematic amenințat de luptele politice interne și de războaiele externe.

Succesul politic al demosului atenian, efect al succeselor sale economice devenite hotărîtoare și care a avut o influență binefăcătoare asupra progresului literaturii, artelor, filozofiei grecești, s-a întemeiat pe ciocniri violente între forțe contradictorii, și aceasta și-a lăsat amprenta asupra tuturor valorilor ideologice făurite în această epocă. Puterea democratică care satisfăcea interesele întreprinzătorilor de ateliere meșteșugărești, ale armatorilor și cămătarilor, ale negustorilor și proprietarilor agricoli mijlocii, era privită cu scepticism de o masă destul de mare de țărani liberi (mici proprietari) ai Aticii și nu mulțumea pe deplin sărăcimea, care ar fi dorit reforme mai radicale².

¹ Tucicide, *Istoria războiului peloponezic*, II, 37—40.

² *Istoria universală*, vol. II, sub red. S. L. Utčenko și colab., București, 1959, Editura științifică, p. 38.

Prin inițierea de vaste lucrări publice, prin numărul mare de cleruhii trimise pe teritoriul aliaților, presiunea sărăcimii era periodic și în anumită măsură atenuată. Revoltele « aliaților » erau în cele din urmă lichidate. Teroarea de clasă, în a cărei menținere erau interesate toate păturile clasei dominante — deasupra divergențelor dintre ele — apăra statul de răscoale ale sclavilor. Rămânea însă ura antidemocratică a partidului aristocratic. Independent de menționatele limite ale democrației, aceasta apărea extrem de amenințătoare pentru aristocrați, care înfruntau guvernul democratic, complotau împotriva lui, încercând să profite de pe urma actelor sale de slăbiciune. Asprimea conflictului dintre aceste două pături sociale ale clasei de proprietari de sclavi e evocată pregnant — spre a lua un exemplu — de epitaful de pe mormântul singerosului tiran Critias, care deși aparținând unei date ceva mai târzii e totuși caracteristic și pentru starea de spirit a aristocrației din vremea lui Pericle: « Acest monument este dedicat oamenilor curajoși, care, deși pentru puțin timp, au stăvilit totuși desfrinarea nerușinată a afurisitului popor atenian »¹. Când, la sfârșitul secolului, Lysias va înfiera în pledoaria sa împotriva lui Eratostene, fărădelegile acestuia și ale lui Teramene, cuvintele sale ne vor apărea ca biciuind întreaga politică antipopulară a aristocrației ateniene.

Să reținem deci, din cele de mai sus, condiționarea economică a conflictului dintre democrați și aristocrați și violența acestuia.

II. PRINCIPALELE PROBLEME

Cum se oglindea pe plan ideologic acest conflict?

Democrația cerea înlocuirea vechilor legi din cetate, aristocratice, cu altele noi. Cercurile aristocratice aveau să facă eforturi supreme spre a demonstra *justețea* vechilor legiuri, *necesitatea* menținerii lor. Ele aduceau în acest scop atît argumente logice cît și argumente de autoritate. Sub acest ultim aspect, aristocrația se străduia să mențină în viață prejudecata după care legile cetății, vechile legi, sînt de drept divin, fiind instituite de zei. Aristocrația invoca de altfel și obîrșia divină sau semidivină a familiilor aristocratice și, implicit, a drepturilor lor de conducători în cetate. Așa fiind, imaginea mitologică despre lume, mentalitatea mistică în ansamblul ei, trebuiau apărute de cei interesați în menținerea vechii ordini politice și, dimpotrivă, nimicite de adepții unor noi legiuri — în speță democratice. Materialismul și ateismul exponenților ideologici ai democrației — Democrit în primul rînd, apoi școala hippocratică, Prodicos din Keos, pînă la un punct Protagora — se explică tocmai prin funcția socială antiaristocratică pe care o avea pe atunci combaterea idealismului și a imaginii mistice despre lume care era atașată idealismului. De aceea constatăm la gînditorii adepți ai democrației imbinarea argumentelor sociologice în favoarea unor noi legiuri cu argumentele ontologice materialiste, în timp ce apărarea punctului de vedere politic aristocratic antrena după sine afirmarea idealismului și a bigotismului.

O serie de probleme se ridicau în legătură cu noua situație a demos-ului: sistemul democratic nou creat chema masele de oameni liberi la conducerea

¹ După Eschine, I, 39.

statului. Calculul arată că din cei circa 30—35 de mii de cetățeni atenieni maturi, peste un sfert — aproape 10 000 — erau în permanență angajați în îndeplinirea unor funcții publice ale statului¹; în plus ei treceau mereu unii în locul altora, ceea ce făcea ca numai printr-o minune vreun cetățean să stea multă vreme în afara oricărei demnități.

Ce însemna aceasta? Însemna că, după înlăturarea barierelor antidemocratice din trecut, straturi largi de cetățeni, fără « blazon », fără avere și fără experiență, simțeau nevoia să se instruiască, să învețe să decidă în treburile politice fundamentale ale statului (în consiliul celor 500), să aplice justiția (în tribunalul celor 6 000 de heliaști), să rezolve probleme administrative curente (sînt aproximativ 1 000 de mici funcționari) etc., și totodată să învețe să ia cuvîntul în adunarea legislativă ca și în tribunale.

Noua viață politică pe care o cereau interesele demosului punea în discuție o serie de teme cărora exponenții ideologici ai taberelor opuse le dădeau soluții opuse.

De o parte, mii de oameni simpli simțeau nevoia unui sprijin în acțiunea lor socială. Gînditorii luminați, apropiați de demos, enunțau teze teoretice care exprimau adevăruri noi, descoperite tocmai sub imperiul practicii sociale intense la care participau pătri sociale largi, aflate în trecut în stare de somnolență. Democrit arăta că cetatea trebuie să fie condusă de oameni, în funcție de capacitatea lor, iar nu în funcție de originea lor aristocratică; că regimul democratic, tînăr, are nevoie de sprijinul necondiționat al pătrurilor largi — cu excluderea sclavilor, se înțelege — și că, în acest scop, interesele, preocupările individuale și mai ales individualiste, trebuie să cedeze — trebuie, la nevoie, să fie forțate să cedeze — în fața interesului general² (al statului democratic). Protagora proclama principiul după care oamenii simpli pot fi și trebuie să fie educați în așa fel încît « să fie capabili să colaboreze la conducerea statului, prin vorbă și fapte »³.

Din tabăra opusă, porneau idei radical opuse. Platon pomeneste pe sofistul Kallicles, care exprima fără menajamente punctul de vedere aristocratic atunci cînd, sperînd să descurajeze pe democrați, să le paralizeze eforturile, spunea: « Natura arată că este drept ca cel ce valorează mai mult decît un altul să aibă mai mult decît cel mai puțin valoros, iar cel tare, mai mult decît cel slab . . . Drept este ca cel tare să comande celui slab și să aibă mai multe foloase . . . Just este, de la natură, ca boii și toate celelalte bunuri ale celor slabi și mici să aparțină, de drept, celui mai tare și mai bun »⁴.

În treacăt fie spus, e interesant fenomenul pe care-l reprezintă sofistii exponenți ai punctului de vedere aristocratic. În principiu, fenomenul apariției mișcării sofistilor — în prima lui fază, înainte ca sofistii să decadă la nivelul unor simpli traficanți de idei și bufoni ai piețelor publice, cum avea

¹ Aristotel, *Constituția Atenei*, XXIV, 3.

² Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 55 — B/252, 258, 259.

³ Platon, *Protagoras*, 319 a.

⁴ Platon, *Gorgias* 483 d — 484 c; deși persoana lui Kallicles e pomenită doar în acest dialog platonice, majoritatea autorilor înclină către admiterea existenței istorice a unui sofist cu acest nume. Dar, independent de aceasta, punctul de vedere exprimat aici de Kallicles este acela care caracteriza în mod real poziția sofistilor celor mai atașați politicii aristocratice. Pe aceștia îi avem în vedere, cînd ne referim la poziția lui Kallicles, aici și în paginile următoare.

să se întâmple în secolul următor — în principiu, spunem, apariția mișcării sofistilor a fost o expresie a progresului democrației. Sofiștii erau dascăli plătiți, de filosofie, de artă oratorică, ei făceau educația civică a omului simplu care se pregătea pentru viața publică, în diferitele adunări instituite de regimul politic democratic. Iată însă sofști care, precum Kallicles, nu fac decît să critice, să insulte democrația. Lucrul e doar în aparență paradoxal. Este evident că față de puternicul val de acțiune a demosului îndreptat spre studiu, spre însușirea practicii de guvernare democratică, partizanii aristocrației nu-și puteau permite să ignoreze curentul și, firește, nu aveau altceva de făcut, din moment ce valul nu putea fi zăgăzuit, decît să îmbrace haina sofistului și să o folosească spre a propaga în public ideile demobilizatoare, demoralizatoare ale foștilor privilegiați. Ba chiar, se poate spune că profesia de sofist, care se preta excelent unor funcții agitative, se arăta binevenită și pentru nevoile aparatului agitatoric al aristocrației.

Prefacerile de ordin economic-social determinară și o anumită modificare a obiectului filosofiei, Cicero a spus, prin intermediul personajului său Varro că, în această epocă, filosofia a coborît din cer pe pămînt¹. Expresia a fost reluată adesea, pînă în zilele noastre. În măsura în care această expresie tinde să sublinieze importanța filozofică nemijlocită pe care o capătă problemele omului ea e desigur justă. Ea ne spune că filozofia răspunde în mod pozitiv apelului ce-i venise din adîncurile clocotului social, apel care lua o formă satirică în acele cuvinte prin care Aristofan cere filozofului să coșoare din împletitura « sferelor înalte » situate undeva între cer și pămînt și să se intereseze în primul rînd de oameni, de existența lor socială.

Dar ideea cere unele precizări. În adevăr, expresia lui Cicero pierde orice valoare științifică dacă ne conduce spre concluzia că filozofia anterioară — materialistă sau idealistă — nu avea nimic comun cu interesele sociale ale oamenilor. Funcția socială a gândirii ontologice din întreaga epocă veche reiese cu prisosință din analiza marxistă a gândirii « fizicienilor », de la Tales la Empedocle, chiar dacă raportul apare la aceștia mai puțin direct. Apoi, trebuie oare să înțelegem lucrurile în sensul că pînă în epoca clasică filozofia e lipsită de orice preocupări sociologice? Nu, o asemenea concluzie ni se pare exagerată. Am înclina să credem că ceea ce caracterizează mai degrabă stadiul de gîndire preclasic este o anumită indistinție între problemele naturii și cele sociale, ceea ce determină ca și în gîndirea filozofică ontologicul și sociologicul² să se confunde. Realitatea înconjurătoare e privită deocamdată în mod global, ca un tot difuz, în care socialul și naturalul sînt totuna. În vechiul Orient începuturile filozofice ale gîndirii și ale filozofiei au același caracter. Astfel la vechii chinezi *in* și *ian* reprezintă în același timp pămîntul și cerul, întunecosul și luminosul, negativul și pozitivul, femininul și masculinul, uneori nefavorabilul și favorabilul, noțiuni ce includ și cosmicul și biologicul și eticul. *Dharma* și *adharna* vechilor djainiști au în același timp dublă accep-

¹ Cicero, *Academ. sec.*, I, 4.

² Considerăm că în sensul riguros al cuvîntului, ontologicul, în accepțiunea lui materialist dialectică, include și sociologicul. Cum însă în sfera largă a ontologiei, sociologicul ocupă sfera sa proprie, mai restrînsă, și în lipsa unor termeni mai potriviți, folosim termenul de ontologie și într-un sens restrîns, ca de pildă în rîndurile de mai sus, ca preocupare filozofică asupra naturii, ce nu include societatea.

țiune: cosmică și etico-politică. *Ormuzd* și *Ahriman*, la iranieni, sînt fecunditate și sterilitate (ca însușiri cosmice) și totodată bine și rău (în sens etic). *Dao*, în filozofia lao-țziană, ca și logosul heraclitic, exprimă în mod indistinct atît ordinea din natură cît și pe cea din societate. Întorcîndu-ne la greci, constatăm că atunci cînd Anaximandru vrea să exprime permanența materiei în variabilitatea ei calitativă, folosește o expresie de ordin etic, vorbind de «injustiția care trebuie compensată în timpuri»¹. Armonia ontologică generală a lui Pitagora a început prin a fi, în mintea lui, rînduială politică, dacă avem în vedere sensul inițial al termenului de *cosmos*; la Heraclit, contradicția statornicește în mod nediferențiat atît opoziția dintre arc și săgeată, pe aceea dintre zeu și om, cît și pe cea dintre stăpîn și sclav; forțele cosmice fundamentale care apar în sistemul lui Empedocle sînt ura și iubirea, noțiuni de ordin social-etic etc. Sînt toate acestea simple expresii simbolice? Generalitatea fenomenului pledează împotriva unei asemenea interpretări. Înclinăm spre impresia că, deocamdată, realitatea socială domină în asemenea măsură conștiința oamenilor încît aceștia nu pot să gîndească asupra realității, fără a trece noțiunile filozofice prin prisma socialului. Aceasta nu implică de loc conștiința faptului. Dimpotrivă vechii filozofi nu văd probleme sociale care să le rețină atenția ca probleme sociale distincte, ei văd doar lumea reală ca atare. Pentru ei problemele sînt de un caracter univoc, ceea ce în limbajul nostru se exprimă prin constatarea indistincției, mai exact prin constatarea că ei gîndesc natura prin prisma socialului și aceasta în detrimentul clarității vederilor lor atît asupra uneia cît și asupra celuilalt. Ni se pare că aceasta este una din trăsăturile primitivismului propriu gîndirii preclasice.

De ce această «prioritate» a socialului? Pentru că *în fapt*, și înainte ca omul să-și dea seama de aceasta, mediul social este, în raport cu omul, învelișul cel mai apropiat lui. Omul a învățat de mult să se distingă pe sine de natură, dar el însuși e socialitate. Putem vorbi de om și natură ca de entități care sînt în anumit sens exterioare una alteia, dar omul și societatea sînt entități congenitale și ca atare incomparabil mai puțin exterioare una alteia, căci societatea există exclusiv prin oameni, dar natura, nu. De aceea, problema om-natură apare mult mai înainte decît problema om-societate. Dialectica acestor relații constă, pe cît se pare, în faptul că atîta timp cît omul nu înțelege distincția dintre societate și natură, el privește globalitatea lor prin prisma apropierii — duse pînă la indistincție — dintre *sine* și societate. Socialul îi va apărea *distinct* ca urmare a unui dublu proces, unul de distanțare spre «centru» și altul de diferențiere spre «periferie»: distanțare a socialului de el — omul — pe de o parte, diferențierea socialului de natură, pe de alta. Privirea logică pe care omul o aruncă în sfera naturii care-l înconjoară nu poate ajunge acolo fără a străbate sfera socialului, în speță modul său de existență socială, care într-un anumit sens este în el însuși. Omul și societatea au fost în fapt întotdeauna indisolubil legate reciproc. Acest fapt conduce, în materialismul istoric la teza cunoscută după care omul, conștiința lui socială, sînt determinate de existența socială. Gîndirea filozofică, în lumina acestei teze, ne apare determinată întotdeauna, cu predominanță, de existența

¹ Diels, *op. cit.*, 2, 9.

socială concretă a filozofului, chiar atunci cînd acesta nu se ocupă de loc de probleme sociale. Această constatare e valabilă pentru toți filozofii, vechi și noi. Ceea ce dorim să subliniem aici e faptul că la filozofii vechi, în speță filozofii preclasici din Grecia, unitatea om-societate se manifestă nu numai prin condiționarea socială a gândirii generale a filozofilor, ca în orice epocă, dar, în plus, printr-un mod de a privi, în care naturalul și socialul apar ca indistincte; iar acest tot indistinct apare ca o extindere a socialului, ca și cînd relațiile din natură ar fi «socialificate». Este, incontestabil, un stadiu încă nematurizat de gândire filozofică. Dar el învederează cît de profund specific umană este legătura dintre gândire și viața socială, primordialitatea acesteia asupra gândirii. Această legătură dintre gândire și viața socială face ca, chiar după maturizarea gândirii filozofice, exponenții acesteia să nu se poată desprinde de acea relație dintre conștiință și existența socială pe care o definește materialismul istoric, relație care apare astfel adînc ancorată în istoria dezvoltării istorice și logice a omenirii.

În epoca clasică, sub presiunea efervescentei economico-politice care a fost menționată mai sus, social-politicul se impune atenției oamenilor în toată acuitatea pe care o are în fapt. Transformarea politică transformă însăși ideea despre social-politic; specificul transformării constă în faptul că acum fenomenul social-politic începe să apară distinct, în specificitatea lui. Faptul că acum este la ordinea zilei *distincția dintre νόμος și φύσις* nu este decît expresia acestei clarificări.

Firește însă că modul de tratare a problemelor, în forma modificată în care apăreau, a diferit în raport cu pozițiile politico-ideologice, prealabile, ale filozofilor.

Afirmarea reliefată și mai clar conturată era un efect al situației sociale nou create prin ascensiunea demos-ului. Era un fapt de care erau obligați să țină seamă și exponenții ideologici ai aristocrației. Dar, adaptîndu-se noii ambianțe tematice a dezbaterilor filozofice, aceștia nu abandonau, nu aveau cum să abandoneze mentalitatea de clasă sau de grup, astfel că au adaptat la rîndul lor acestei mentalități pozițiile teoretice pe care s-au situat în tratarea temelor celor noi (*relativ noi*).

De pe pozițiile democrației, Democrit — corifeu materialist al epocii clasice — e primul filozof care nu mai confundă φύσις cu νόμος. Atomismul său e o concepție «curată» asupra materiei și cunoașterii. E tocmai unul din aspectele care denotă spiritul «clasic» al gândirii sale. Hipocrate însuși, dedat cu trup și suflet preocupărilor medicale și părăind a nu vedea nimic dincolo de ele, înțelege totuși să-și spună cuvîntul măcar în problema social-politică fundamentală care desparte pe democrați de aristocrați, îmbrățișînd fără echivoc cauza democratică¹.

Vom vedea imediat felul în care a procedat Socrate, aflat în lagărul aristocratic, dar dîndu-i o azeziune de un tip special.

Deocamdată observăm următoarele: pe cît se pare, în cazul său au operat anumite inhibiții de ordin atît gnoseologic cît și social, factorul social hotărînd și asupra celui gnoseologic. Alături de ceilalți contemporani, din motive obiectiv-istorice care au fost relevate, el a început să constate existența dublei sfere

¹ Despre vechea medicină, § 16.

de preocupări filozofice, cea referitoare la natură și cea socială. Constatînd aceasta, el interzice omului să treacă dincolo de sfera socialului: « Oare credeți că ați adîncit îndeajuns cunoștințele asupra omului — întreba Socrate pe ceilalți filozofi — încît să vă încumetați să cercetați această materie [cosmosul]? »¹.

Nu putem nega existența, aici, a unei inhibiții de ordin gnoseologic. Cîtă vreme cele două sfere apăreau ca una singură, indistincte, filozofii nu au părut de loc speriați de dificultățile străbaterii ei. Columb a cutezat să pornească pe Ocean pentru că, dirijîndu-se după înșelătoarele dimensiuni ptolemeice ale continentelor, socotea distanța maritimă dintre Europa și Asia incomparabil mai mică decît era în realitate. Dacă ar fi avut informații mai exacte, e probabil că descoperirea de către europeni a Americii ar fi întîrziat un timp oarecare. Descoperirea socialului, a problematicii politice, etice, psihologice, pedagogice etc. atît de complexe și bogate, alături de ansamblul problemelor cosmice, deja tratate și mult disputate de filozofi, avea, foarte probabil, ceva înfricoșător, și lăsa deschisă temerea că cel ce pășește pe terenul cercetării socialului își epuizează forțele fără a mai putea trece și la cercetarea cosmosului.

Dar, chiar așa fiind lucrurile, comandamentele sociale au avut cuvîntul hotărîtor. Dovadă, faptul că exponenți filozofici ai cercurilor democratice promovau cu tărie spiritul enciclopedic — în această privință stau mărturie opera lui Democrit, « primul gînditor enciclopedic a vechii Grecii », după expresia lui Marx și Engels² și a unora din sofistii « bătrîni » ca, de pildă, Hippias din Elis. Aspirațiile enciclopediste ale forțelor progresiste se înregistrează de-a lungul întregii istorii universale — în epoca clasică în Grecia, ca și în perioada lui Avicenna și Al-Biruni în lumea arabă medievală, în « Magna Instauratio » visată de Fr. Bacon ca și în « Enciclopedia » realizată de Diderot și prietenii săi de idei; năzuințele enciclopedice delimitează cultura proletarietului contemporan de cultura idealistă a burgheziei imperialiste, prin excelență antienciclopedică.

În mediul social de clasă către care se orienta, Socrate, fiind privat de un asemenea impuls fecundant, a capitulat în fața dificultăților. Capitulare probabil inconștientă, căci impulsul de clasă a acționat în chip complex, favorizînd o anumită teoretizare, care avea să-l ducă — în cele din urmă — la ansamblul argumentelor sale, care se vor vedea mai jos, asupra caracterului « tabu » al naturii cosmosului. Cu cîteva decenii mai tîrziu idealismul aristocratic va fi nevoit să se orienteze în altă direcție. Sub imperiul universalismului gîndirii materialiste a lui Democrit, îndîrjitul său adversar, Platon, va fi obligat — în replică — să părăsească îngrădirile pe care le cerea Socrate. Dar cu aceasta depășim cadrul lucrării de față.

Revenind, subliniem faptul că diferențierea între social și natural va permite filozofiei să privească mai concentrat și, implicit, să aprofundeze, natura *socialului* și a *omului social*. Socrate însuși, peste insuficiențele concepției sale teoretice, va da contribuții utile în acest domeniu. Diferențierea merge tot mai departe, spre conturarea mai accentuată a omului ca subiect cunoscător

¹ În acest sens, relatarea lui Xenofon, *Amintiri asupra lui Socrate*, I, 1.

² K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, București, 1956, ESPLP, p. 140.

al obiectului real ce-l înconjoară. Va progresa astfel și gnoseologia, care, cu Socrate, Gorgias, Democrit, Platon, Aristotel etc., intră într-o fază nouă, intră din preistorie în faza istorică a dezvoltării sale.

Epoca în care trăiește Socrate se conturează deci ca o nouă etapă în dezvoltarea filozofiei în vechea Grece. De obicei, în istoriografia filozofiei ea e legată de numele lui Socrate, în timp ce etapa anterioară ar fi o perioadă presocratică. O asemenea caracterizare rămîne cu totul nesemnificativă dacă cele arătate mai sus au fost juste. Ea se explică printr-o defectuoasă considerare a filozofului *idealist* și mistic care a fost Socrate. Perioada anterioară poate tot atît de puțin să fie denumită presocratică, pe cît o putem lega mai ales de Socrate pe cea nouă. Epoca cea nouă, sub raportul caracterelor ei specifice generale, este în egală măsură deschisă de Socrate, de Democrit, de Protagora, de hipocratici, de Platon. Ea este epoca diferențierii sociologiei de ontologie, apoi a gnoseologiei de o parte, de sociologie și ontologie, de altă parte. Ea este, prin Gorgias, Socrate, Platon, Aristotel etc., un nou moment în istoria gnoseologiei, a logicii, a dialecticii; ea este prin hipocratici o etapă nouă în istoria observației experimentale; este, prin Democrit și Aristotel, o etapă nouă în istoria materialismului, prin Protagora, Prodicos, Democrit, o fază superioară în istoria ateismului. Istoria luptei dintre materialism și idealism, dintre dialectică și metafizică intră astfel și ea într-o nouă fază. Faza aceasta e socratică, democratică, hipocratică, totodată este faza nouă nu a apariției teoriei unui anumit gînditor, ci faza ciocnirii unor idei noi, faza unor cuceriri filozofice aparținînd unei pleiade filozofice, care alături de remarcabili scriitori, artiști plastici, istorici, cercetători ai naturii și oameni politici, au răspuns unei grandioase chemări sociale, și i-au răspuns în chip atît de bogat, încît precum observă Marx « Grecia a atins cel mai înalt grad al înfloririi ei pe plan intern în epoca lui Pericle »¹.

III. PROBLEMA ONTOLOGICĂ ÎN FILOZOFIA SOCRATICĂ

Există părerea, între alții la Bastide², după care Socrate s-ar fi dezinteresat cu totul de latura ontologică a filozofiei. Părerea nu poate fi acceptată sub această formă. În treacăt fie spus, știm că filozoful atenian a studiat fizica și s-a ocupat de ea. Diogene Laerțiu ne-o spune în mod expres³. Socrate studiase și geometria⁴. Acest fapt însă nu înseamnă prea mult. Dar, în *Amintirile* lui Xenofon sînt indicații cu mult mai concludente în acest sens. Ne vom opri puțin la una din ele, deosebit de semnificativă, ca mărturie nu numai a preocupărilor de ordin ontologic ale lui Socrate, dar totodată și a orientării teoretice date acestor preocupări. Socrate se străduiește să demonstreze că « zeii procură oamenilor tot ce le trebuie »: ei sînt cei ce scot, pentru oameni hrana din *pămînt*, ei dau oamenilor

¹ Marx și Engels, *Opere*, vol. I, ESPLP, 1957, p. 100.

² Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939, Alcan, p. 109 și urm.

³ Diogene Laerțiu, II, 45.

⁴ Xenofon, *Amintiri*, IV, 7.

apă, ei le-au dat *focul și aerul*¹. Din textul xenofontic rezultă în mod transparent că zeii care au creat pe om au pus la dispoziția omului, în conformitate cu interesul și nevoile sale, întreaga natură, tot universul, cu astrele sale, cu cele patru elemente ale sale. Este izbitoare tocmai referirea lui Socrate *la cele patru elemente*. Acestea, de la Tales la Empedocle, fuseseră arătate — unele din ele, sau toate — de către filozofii materialişti, ca temelie, necreată de nimeni, a lumii materiale. Mai mult, teza *materialistă* a celor patru elemente era propagată tocmai în timpul lui Socrate de către contemporanul său, cu vreo 20 de ani mai vîrstnic, Empedocle. Or, cele patru elemente apar la Socrate, tocmai *acestea* și nu altele, drept subordonate inițiativei, ba chiar forței creatoare a divinității. Vedem, în aceasta, polemica idealismului cu materialismul, tendința lui Socrate de a enunța un punct de vedere idealist în problema naturii universului.

Este foarte adevărat că Socrate nu ne-a dat o teorie generală a existenței. Este adevărat că el considera cercetarea naturii în același timp zadarnică, lipsită de folos practic și nelegiuită. În acest sens înțelegem observația lui Aristotel, care spunea că Socrate s-a ocupat doar de probleme morale și nu de natură². Dar, una este a refuza orice apreciere asupra existenței înconjurătoare, a face abstracție de ea, a-i întoarce spatele spre a proceda la introspecție, după cum în mod greșit, credem, pretinde filozoful burghez Bastide că ar fi făcut Socrate; alta este ca, după ce a fost considerată această realitate, după de a fost elaborat un anumit punct de vedere asupra esenței ei, să se declare că, dată fiind această esență, omul trebuie să renunțe de a trece de acest punct, de a se ocupa mai departe de ea. Rezultatul final e același, se va spune. Numai că, în primul caz, Socrate apare ca un gînditor care n-ar fi participat la dezbateră dîntre materialism și idealism, cu privire la natură, ceea ce este, după cum credem, infirmat de texte; în al doilea caz, cel autentic, Socrate apare ca filozof idealist și — în ce privește cunoașterea lumii înconjurătoare — agnostic. Punctul de vedere al lui Bastide pleacă de la convingerea preconcepută că Socrate nici nu a fost filozof. În tratărea autorului francez, el devine un fel de anahoret al spiritului, oficiant al unei « trăiri » mistice elaborate de sine pentru sine, ceva în genul în care aveau să apară adesea, mai tîrziu, în literatura europeană, ioghiștii hinduși.

Or, respingînd un asemenea punct de vedere și reluînd examinarea ideilor filozofice ale lui Socrate în lumina legilor științifice, obiective, ale dezvoltării gîndirii filozofice, remarcăm și alte momente în afară de cel semnalat mai sus în care se manifestă opoziția între filozofia lui Socrate și materialismul contemporan lui. Socrate explică constituirea trupului omenesc, inclusiv a organelor de simț, în chip finalist, idealist: ele ar fi fost create de zei în vederea funcțiunii optime pe care aveau s-o îndeplinească în interesul omului³. De altfel, întreaga concepție filozofică a lui Socrate este pătrunsă de *finalism*, de *antropocentrism*. Să comparăm această teorie — străbuna teoriilor biologice idealiste ale preadaptismului din zilele noastre — cu aceea a lui Empedocle, repetăm, *contemporanul* lui Socrate, după care sistemul de organe ce

¹ Xenofon, *ibid.*, IV, 3.

² Aristotel, *Metafizica*, A. 6, 987 b.

³ Xenofon, *ibid.*, I, 4.

constituie trupul omului este explicat exclusiv în chip determinist, prin acțiunea unui anumit gen de « selecție naturală » — ultraprimitivă și ultra-naivă, fireștel, dar totuși admisă — și vom avea din nou înaintea noastră opoziția polară dintre idealism și materialism. De asemenea, atacul întreprins de Socrate împotriva lui Anaxagora, împotriva convingerii materialiste a acestuia că soarele e o piatră incandescentă; Socrate îi opune teza mistică a originii și naturii divine a soarelui¹, căruia pe cât se pare, îi consacră un adevărat cult².

Esența cosmosului este, în concepția lui Socrate, spiritul divin, iar suprema realitate, conștiința omului, în ultimă analiză ea însăși de natură divină. Omul este spirit, lumea exterioară este o realitate inferioară în raport cu cea spirituală, umană, ca un fel de umbră ce o însoțește în mod inexorabil. « Socrate — observă Boutroux — nu se arată preocupat de a confrunta doctrinele filozofice cu natura lucrurilor, așa cum poate aceasta să existe în mod independent de spiritul uman. După el, condiția necesară și suficientă a certitudinii rezidă în dublul acord al omului cu sine însuși și cu alți oameni, cu alte cuvinte în acordul spiritului omenesc cu el însuși »³.

Aceasta este, după părerea noastră, manifestarea principală a ceea ce am numit *subiectivism* ontologic la Socrate. Dacă, în concepția lui Socrate, spiritul uman este suprema realitate, ca realitate imediată, apoi cauza ultimă a acesteia este divinitatea (moment de idealism obiectiv). Nu vom intra aici în cercetarea mai îndepărtată a felului în care o înțelegea el. Există în problema concepției lui Socrate despre zei o gamă variată de păreri, între aceea care vede în Socrate în ultimă instanță un promotor al monoteismului și cea care îl declară ateist.

Atît *Memoriile* și *Apologia* lui Xenofon, cît și *Apologia* lui Socrate a lui Platon, exclud, incontestabil, ipoteza ateismului lui Socrate. Acuzația lui Meletos, după care Socrate s-ar fi ridicat împotriva zeilor tradiționali ai cetății, avea în vedere referirile lui Socrate la « daimon-ul » său⁴, care are de asemenea caracterul unei entități mistice, chiar dacă e lipsit de antropomorfism și se manifestă ca glas al conștiinței, ce, de obicei, pronunță nu atît sfaturi cît interdicții. Dar « daimon »-ul socratic ar fi doar una din formele de manifestare, cu caracter intern, a divinităților. Acestea se manifestă însă îndeosebi în mod exterior omului, cu multiple sarcini. După cum ne informează Xenofon, Socrate crede că ele se manifestă ca forțe creatoare și diriguitoare ale lumii, căreia i-ar da o finalitate determinată, precum și ca inspiratoare a tuturor acțiunilor umane. Ca atare zeii trebuie « ascultați fără preget »⁵.

Dar a-i asculta înseamnă și a nu le încălca prerogativele. Ei domină în mod absolut natura, ei cunosc originea ei și determină ordinea ce domnește în sinul ei. Omul trebuie să se mulțumească să-și dea seama de aceasta și să nu treacă mai departe spre a se întreba în mod indiscret în ce fel au procedat

¹ Xenofon, *Amintiri*, IV, 3, IV, 7.

² Platon, *Banchetul*, 220 d; menționăm însă că unii autori se îndoiesc de adevărul acestei informații platonice.

³ Emile Boutroux, *Socrate — fondateur de la science morale*, în *Etudes d'Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1925, p. 11,

⁴ Xenofon, *Apologia lui Socrate*, II.

⁵ Xenofon *Amintiri*, IV, 3.

zeii spre a determina apariția lumii, în ce fel înfăptuiesc ei ordinea naturală. Ceea ce trebuie omul să știe despre lume, el — datorită voinței zeilor — chiar și știe; ceea ce nu știe, nu știe tot datorită voinței zeilor și ca atare nici nu trebuie să știe. « El [Socrate] — spune Xenofon — împiedica pe oameni să se ocupe peste măsură de corpurile cerești și de legile după care acestea sînt conduse de către divinitate. El considera că aceste secrete nu pot fi pătrunse de oameni și că cei ce ar încerca să sondeze acele mistere pe care zeii nu au dorit să le dezvăluie oamenilor, ar supăra pe zei »¹.

Iată dar că teologia socratică se transformă într-un anumit agnosticism. E un agnosticism limitat, căci se referă la natură, la realitatea exterioară omului și nu vizează interioritatea, conștiința, care dimpotrivă, rămîne obiect de cunoaștere, de știință. Dar, în privința naturii, știința liberă a lucrurilor și « știința zeilor » se exclud reciproc! Prin această teză, Socrate tindea să salveze prestigiul zeilor de ingerințele științei.

La Socrate ea are așadar un caracter net fidelist. Dar, desprinsă de contextul socratic, ea poate avea și alt sens. În adevăr, atunci cînd spunem că știința lucrurilor și « știința » zeilor se exclud una pe alta, enunțarea poate să sune și ca maximă pronunțată de la tribuna științei, și atunci devine actul de condamnare la moarte a zeilor. Nu cumva datorită caracterului ei bivalent, a avut această formulă socratică anumite consecințe nedorite de autorul ei?

Ateismul a avut formele lui istorice. În linii generale, în ceea ce privește antichitatea, el nu implica întotdeauna negarea formală a existenței zeilor, materialistii mulțumindu-se să le refuze, în mod din ce în ce mai îndrăzneț și mai exhaustiv, « drepturile » de care zeii dispuneau în trecut. Adesea materialismul vechi, ca formă naivă a poziției științifice în problema filozofică a existenței, conviețuiește pe același teren cu o formă *sui generis* de teologie. Nebulozitatea cunoștințelor lor împiedică pe materialiști să-și dea seama de consecințele necesare ale propriei lor concepții filozofice. Or, trebuie subliniat faptul că, în a doua jumătate a secolului V, are loc, concomitent, exprimarea de către sofistul materialist Protagora a îndoielii asupra însăși *existenței* divinității, sau chiar a refuzului de a o admite, în timp ce Socrate atrage atenția asupra faptului că terenul teologiei nu poate fi în același timp și teren al științei, al cercetării filozofice. Socrate spunea că domeniul de fenomene în care tronează spiritul divin nu poate și nu trebuie să fie profanat de iscodirile cercetătorului filozof. El atrage atenția deci asupra faptului că spiritul cercetării raționale și recunoașterea dominației divine nu pot stă alături, se exclud. Dar să presupunem că aceste spuse ale lui Socrate sînt ascultate de un materialist care, cu acest prilej își dă seama că el, pînă atunci, nu-și pusese problema dacă în natură, ca domeniu al principiilor materiale, mai rămîne loc și pentru zei. Dacă e așa, atunci nu putem oare presupune că teza socratică, deși în concepția sa a avut destinație exclusiv și net teologică, a prilejuit și dezmeticirea materialistilor, contribuind și la clarificarea lor asupra incompatibilității dintre teologie și filozofia materialistă, cînd e vorba de unul și același domeniu de fapte? Și nu cumva tocmai această consecință ateistă — străină de intențiile lui Socrate — a fost folosită ca pretext împotriva sa, la proces, de către adversarii săi politici?

¹ Xenofon, *Amintiri*, IV, 7.

Încheind această paranteză, constatăm din nou că baza agnosticismului — repetăm, limitat — al lui Socrate, unit cu idealismul său, e intim legată de convingerile sale religioase.

Am văzut că poziția sa filozofică îl situa pe Socrate dincolo de cercurile democratice. Religiozitatea sa constituie un argument în plus, în acest sens. Partidul lui Pericle era partidul materialistului Anaxagora, iar în spatele lor se aflau interesele demosului atenian. Opoziția lui Socrate față de Anaxagora este opoziția față de materialism a idealismului, este opoziția fideiștilor, a acelor a căror soartă era comună cu cea a miturilor și eroilor divini ai miturilor. Anaxagora întruchipa spiritul de investigație — fie ea doar speculativă — care pătrunde adâncurile universului, unde subminează tronul lui Zeus. Socrate nu voia ca tronul lui Zeus să fie subminat, condamna calea investigației, o nega; latura agnostică a concepției sale era reversul antimaterialismului său și amîndouă, întruchipări ideologice ale aceleiași poziții sociale ce refuzase soluția democratică în problema dreptății. Nu este însă exclus ca subiectivismul și agnosticismul socratic să fi fost stimulate și de factorul gnoseologic care a fost relevat mai sus. Dacă e adevărat că, în această epocă, filozofii descoperă imperiul faptelor sociale și morale ca imperiu avînd conturul său determinat, dacă, pășind în acest domeniu vast, și-au dat seama de imensitatea lui, nu este exclus să se fi simțit neînstare de a mai trece dincolo de această vastitate, neînstare de a mai cuprinde cum se cuvine pe lîngă domeniul socialului și domeniul ontologicului.

IV. ETICUL ȘI POLITICUL

Spuneam în paginile anterioare că, în această epocă, în mijlocul schimbărilor politice, se pune cu stringență problema unei asemenea reorganizări a cetății, încît legile ei să asigure bunăstarea păturilor largi de oameni liberi într-o măsură mai mare decît izbutiseră să o facă rînduiriile trecutului. Cei ce gîndeau în spiritul democrației considerau că justificarea unor noi legi, a autorității lor, trebuie să stea în conformitatea acestora cu interesul larg recunoscut al demosului. Se înțelege că partida adversă respingea acest mod de a vedea, în numele dreptului celui mai tare. Pe această linie merg cuvintele adeptului aristocrației, Kallicles.

Cele două poziții ce se înfruntau erau însă departe de a-și limita ciocnirea la una verbală. În spatele lor erau grupuri sociale distincte, care se urau de moarte și care erau gata să folosească armele cele mai ucigătoare spre a-și impune supremația politică în celate. Incontestabil, victoria democrației ateniene — însemnat factor de progres în istoria omenirii — a costat multe suferințe.

Schimbările de regim politic din a doua jumătate a secolului au fost întotdeauna însoțite de adevărate expediții punitive în rîndurile adversarilor pe care violența, departe de a-i dezarma, nu făcea decît să-i îndîrjească. Nu o dată vor fi simțit cercurile aristocratice precaritatea metodelor extreme, lipsa de perspective a politicii de intimidare a demosului, care se arăta puternic și încrezător în succesul final.

Se poate presupune deci că anumite cercuri aristocratice au înclinat spre moderație, spre considerarea unor soluții politice și teoretice mai suple, mai elastice.

Asemenea cercuri continuau, evident, să respingă punctul de vedere democratic, căci aristocrația nu putea să se nege pe sine însăși. Dar, de bună seamă, mulți aristocrați își dădeau seama, în același timp, de faptul că punctul de vedere legat de numele lui Kallicles, sfidător și brutal, ar fi avut darul doar de a stârni indignarea demosului, înrăutățind și mai mult relațiile politice din cetate.

Elementele moderate ar fi preferat deci un succes limitat, plătit mai puțin scump. Ele ar fi preferat ca promovarea principalelor interese aristocratice să fie obținută prin concesii făcute în privința intereselor secundare. Ele înclinau așadar spre soluții care, garantându-le satisfacerea intereselor de bază, să apară totuși acceptabile democraților, să împace cu alte cuvinte cele două tabere, *în interesul aristocrației*.

În spiritul acestor tendințe, Socrate propuse o altă soluție, care era lipsită de brutalitatea rețetei lui Kallicles, dar care nega în același timp poziția democratică. Fiecare din tabere avea anumite interese. Mulți înțelegeau sau intuiau faptul că ceea ce este folositor pentru unul vine în conflict cu interesele adversarului. În acest timp se desfășura o amplă dezbatere asupra a ce este ori nu *echitabil*; fiecare tabără se străduia să prezinte drept echitabil ceea ce simțea, în fond, drept util sieși, dar discuția asupra fondului de utilitate era ocolită. Discuția asupra echitabilului s-ar fi epuizat în cele din urmă, lăsând să subsiste mai departe ciocnirile de interese (utilități opuse), adică, în extrem, războiul civil al cărui deznodământ nu promitea nimic bun aristocrației. Ce avea de făcut în asemenea condiții un susținător inteligent al aristocrației?

Să dea în vileag legătura dintre util și echitabil, așadar să arate că, pînă atunci fusese ocolit miezul problemei, care în aceste decenii consta, în primul rînd în existența unor ciocniri de *interese* (problema utilului) și că discuția asupra echitabilului e inseparabilă de discuția asupra *intereselor* sociale, deci a utilului.

Socrate, mergînd pe calea recunoașterii acestui fapt, a avut meritul, primul în Europa — în China, Confucius înțelesese aceasta cu multe decenii mai înainte — de a fi înțeles existența unui raport între ceea ce noi numim conștiința etică și existența socială. Dar atît. El nu și-a dat și nu-și putea da seama de caracterul determinant al existenței sociale și, așa fiind, a rămas departe de înțelegerea determinantelor obiective ale conținutului noțiunii de utilitate. Pentru el, utilitatea e exclusiv de ordinul rațiunii abstracte.

Pe lingă aceasta, Socrate se străduiește să demonstreze că nu pot exista lucruri, principii, care să fie utile fără a fi și drepte, dat fiind că utilul ca și justul nu pot fi în funcție de poziții personale trecătoare, de contingente întîmplătoare, că ele au un fundament absolut, în natura profundă a conștiinței umane; că e destul ca această conștiință să fie temeinic cercetată, după principiile științei, pentru ca utilul și justul să fie descoperite. Și dat fiind că toți oamenii sînt capabili să dobîndească știința, ei vor ajunge pe această cale, pe calea științei introspective, la soluții valabile. Acestea avînd caracter științific, vor fi valabile pentru toți, astfel că, în acest chip și între-sfîșierea

va înceta. După cum se vede, în timp ce, în vederea înlocuirii vechilor legi perimate și a instaurării unor legi bune, juste, democrații proclamau drept criteriu pe acela al interesului majorității cetățenilor, după ceea ce le apărea *acestora* ca util — ca de obicei, pe sclavi nu-i întreba nimeni — Socrate cerea legi conforme cu principiul abstract al unei justiții unice proprii naturii intime a omului și totodată general umană; discernabilă pe calea științei introspective, această justiție absolută avea să se dovedească — argumenta Socrate — și absolut utilă, deci utilă tuturor.

Constatînd relația dintre util și echitabil, Socrate o tratează așadar în mod idealist. Străin de înțelegerea deosebirilor obiective de poziții economice, ignorînd așadar izvorul *real*, economic, insurmontabil, al divergențelor existente, el credea că izvorul divergențelor e de ordin gnoseologic, că un viguros apel la logică și învățătură avea să potolească conflictul. El credea că oamenii nu se pot înțelege asupra echitabilului, pentru că-l tratează separat de chestiunea utilului. Observînd dimpotrivă legătura, dată fiind — credea Socrate — supremația logicului, va fi suficient să se recunoască legătura dintre util și just și atunci argumentele care vor defini în același timp binele suprem și suprema utilitate vor duce la liman, la obținerea unui consens unanim și deci la împăcare. Divergența asupra utilului există — credea Socrate — pentru că noțiunea de util nu a fost adusă la nivelul conștiinței, a dezbaterii raționale, că, așadar, printr-un procedeu maieutic, analiza rațională va triumfa, ducînd spre concepția « justă », unică posibilă, asupra utilului, recunoscut a fi analog cu echitabilul.

Dar care este temeiul — general uman — al principiului echitabilului, al justeței? *Virtutea*, răspundea Socrate, care este acea trăsătură etică fundamentală a conștiinței umane ce se află, cel puțin în stare potențială, în fiecare om; ea dă temei comportării lor juste, comportare prin ea însăși necesar utilă; ca atare, virtutea devine criteriul absolut al utilității, ea decide ce e util și ce nu. Știința virtuții devine ca atare știința justiției, totodată a utilului și absoarbe așadar toată sfera gândirii umane, inclusiv a celei social-politice. Mehring observă că Socrate căuta un pol fix în fluxul rapid al fenomenelor; și că l-a găsit în virtutea întemeiată pe știință. Am preciza, că, în primul rînd, Socrate căuta un pol fix în fluxul ciocnirilor sociale. Cu acest corectiv, ni se pare mult mai semnificativă caracterizarea pe care Mehring o dă gândirii socratice: « principiul său conducător a fost reforma vieții morale, prin adevărata știință »¹.

Observăm că sofistii — Protagora sau Licofron — proclamaseră un criteriu social obiectiv al justiției, avînd, în fond, în vedere, interesele obiective ale demosului. Ultimul sugera că dreptul derivă din nevoia pe care o simt oamenii de a conviețui în stat, din limitarea reciprocă impusă de această conviețuire². Poziției acestora, Socrate le opune afirmarea unui criteriu în esență etic, subiectiv, anume natura psihică originară a omului, avînd în vedere în fond, nu un anumit grup social, ci întreaga societate liberă a cetății.

Funcția social-politică a soluției lui Socrate era, așadar — în această perioadă de lupte inițiate de democrați — aceea de a strămuta cîmpul de

¹ Fr. Mehring, *Sokrates und die Philosophie des Selbstbewusstseins*, în *Gesammelte Schriften u. Aufsätze*, Prag, vol. VI, p. 33.

² Aristotel, *Politica*, III, 5, 11.

acțiune al celor ce căutau o viață mai bună de pe terenul luptei politice și al cunoașterii naturii, pe terenul subiectiv al introspecției. Ideile sale filozofice îndeplineau în fapt, o funcție demobilizatoare care convenea aristocraților și care ar fi putut capta preocupările multor democrați.

Totuși, am greși dacă am considera teza socratică ca lipsită în totul de elemente de ordin obiectiv, așa cum crede de pildă Bastide, după care Socrate ar analiza problema salvării morale a individualului, exclusiv prin confruntarea sa cu sine însuși¹. Este foarte adevărat, după cum arată Bastide, că Socrate meditează doar asupra conștiinței individuale. Dar, după cum în mod întemeiat observă Gomperz, Socrate pleacă de la constatări de ordin individual și trage apoi concluzii care, în fond, angajează morala socială, lucru posibil într-un moment în care — arată Gomperz — nu există distincție strictă între aceste două domenii morale — am prefera să spunem două momente ale vieții morale. Conștiința individuală — terenul de cercetare socratică — exprimă deci, implicit, și un element exterior subiectivității individuale, ceva legat de existența socială a oamenilor, am spune noi, ceva general, altminteri — în conformitate cu însăși gândirea socratică — nici un fel de știință nu ar fi posibilă. Ideea, se înțelege, nu pare a fi fost vreodată explicată de Socrate.

E adevărat că, după Socrate, singura știință este aceea care se ocupă de conștiința omului, că deci, pentru el, știința se confundă cu știința eticii. Semnificația agnostică a acestei îngustări a obiectului științei a fost subliniată. Nu e însă mai puțin adevărat — iar lucrul se cuvine a fi relevant ca un fapt de seamă — că în concepția lui Socrate, etica devine o știință. Socrate mergea pe un drum greșit, aceasta e sigur. Despre o *știință* a eticii, înainte de întemeierea materialismului istoric, nu poate fi vorba. Dar, în lunga istorie de idei care a dus în cele din urmă la adevărata știință a eticii, faptul că Socrate pune problema unei științe a eticii are însemnătate pozitivă. Mai mult, el are meritul de a fi recomandat omului să-și investigheze conștiința, spre a descoperi acolo *generalul*, fondul moral general și permanent care tocmai pentru că e general, poate deveni obiect al științei.

Cu toate acestea, după cum am văzut mai sus, soluția socratică la întrebările pe care le puneau contemporanilor noul curs al vieții politice ateniene, are, în esență, un caracter subiectivist.

V. CONCEPTUL ȘI INDUCȚIA

În gândirea socratică, un lucru de seamă a ocupat problema conceptului. Acest lucru rezultă din întreaga noastră bibliografie socratică și îl aflăm în mod explicit de la Aristotel, care arată că lui Socrate trebuie să-i atribuim «descoperirea a două principii: acela al inducției și acela al definiției generale [conceptul]»².

Se înțelege că și predecesorii lui Socrate au folosit concepte filozofice, dar le abordau în chip quasi-intuitiv, spontan, fără a-și da seama în mod determinat de raportul care există între conceptul folosit și multiplicitatea individualului concret și fără a se putea deci gândi, cu atât mai puțin, la vreun principiu,

¹ Bastide, *op. cit.*, p. 167—168.

² Aristotel, *Metafizica*, M 4, 1078 b; *ibidem* A, 6, 987 b.

vreo regulă care să conducă spre elaborarea conceptelor. Altfel stau lucrurile cu Socrate. Convorbirea dintre acesta din urmă și Eutidem — redată de Xenofon¹ — ne înfățișează contrastul dintre aceste două poziții. Noțiunea de *just* e folosită și de unul și de altul, dar Eutidem se vâdește a nu fi studiat raportul dintre conceptul de *just* și diferitele cazuri individuale de practicare a justiției, spre a putea să dea pe această cale o definiție justului. Tot așa, adăugăm noi, filozofii dinaintea lui Socrate foloseau concepte ca cele de *principiu*, *mișcare*, *contrarietate*, *armonie* etc., fără a-și fi pus problema să le definească sfera sau conținutul. Socrate, dimpotrivă trece la o asemenea cercetare. El examinează mai întâi mai multe serii de acțiuni care sînt în mod direct juste, precum și cele ce se opun minciunii, înșelătoriei, aservirii²; apoi el trece la alte serii de acțiuni, care sînt aparent injuste, apărînd ca acte de minciună, înșelătorie sau aservire, dar care sînt juste în raport cu obiectivul final urmărit prin săvîrșirea lor. Xenofon redă, în mod vădit, doar o parte a procesului logic în care se angaja Socrate. Folosind și unele texte platonice analoge cu textul xenofontic (de pildă cel din *Republica*, I, 330, c și urm.), ne putem da seama de firul gîndirii socratice.

El constă din cercetarea sub aspectul justului a unei serii de cazuri particulare, din înlăturarea a ceea ce în aceste cazuri apare neesențial în raport cu justul (în unele cazuri, aparențe înșelătoare) din reținerea a ceea ce aceste cazuri au toate între ele comun și esențial ca just. Socrate se ridică astfel la o anumită definiție a justului care e presupusă a cuprinde absolut toate cazurile de acțiune justă. În acest fel, Socrate pornește de la recunoașterea și delimitarea existenței în acțiuni a unui anumit *general*, independent de subiectul care le cercetează, el trece mai departe la stabilirea faptului că acest general poate deveni obiect al cercetării, *al științei*, și că se exprimă pe plan logic într-o formă logică, *conceptul*, el schițează — pînă la un punct — metoda de trecere de la cazurile individuale, la statornicirea generalului — adică *metoda inductivă*.

Totodată însă, cercetarea mai departe a acestei analize sooratice ne dezvăluie două particularități care exprimă specificul subiectivist al gîndirii socratice, așa cum a fost definit pînă acum: a) Socrate nu se ocupa de generalul din lucrurile înconjurătoare, ci exclusiv de generalul din acțiunile omului, primate sub aspectul lor etic; planul său de cercetare este deci exclusiv acela al subiectivității, al comportării morale a omului; b) neexistînd un criteriu obiectiv, conceptul socratic pleacă de la o anumită concepție asupra justului, adică de la o anumită teză asupra justului care nu are la origine un dat istoric obiectiv. Este o idee *apriori* asupra justului. Nu avem deci de-a face cu raportul materialist între concept și general, ceea ce ne pune în fața idealismului în problema conceptului. Nu simpla abordare a domeniului subiectiv constituie, firește, o manifestare de idealism; idealistă este însă *retranzarea* în domeniul subiectiv prin neglijarea domeniului obiectiv, și apriorismul care derivă dintr-o asemenea retranzare. Pentru Socrate nu există un criteriu obiectiv al adevărului; adevărul este exclusiv de ordinul subiectiv. Este un alt aspect a ceea ce am arătat a fi subiectivismul la Socrate.

¹ Xenofon, *Aminliri*, IV, 2.

² Am modificat puțin, aici, în mod deliberat, termenii dialogului dintre Socrate și Eutidem, spre a-i putea mai bine valorifica *conținutul logic*, în legătură cu tema pe care o expunem.

În afară de aceasta, s-ar putea constata că, în fond, în exemplul de mai sus punctul de plecare este definiția justului, că întotdeauna Socrate ia ca punct de plecare o anumită definiție, că așadar avem de-a face cu deducții. Nu discutăm aici problema raportului dintre deducție și inducție. S-ar putea arăta, cu mult teamei, că ele mai întotdeauna se întrepătrund și că nu pot fi în fond separate în mod absolut. În nici un caz însă nu se poate nega existența, în cele de mai sus, a unui moment inductiv; mai mult, nu se poate nega că acest moment inductiv e cel care-l preocupă pe filozof, că pe acesta îl analizează, pe acesta ni-l definește, că în acest punct îmbogățește el teoria filozofică. Probabil că tocmai aceasta a dorit să releve și Aristotel.

Însemnătatea teoretică a rezultatelor dobândite de Socrate în acest domeniu constituie un bun cîștigat în istoria filozofiei, în măsura în care ele sînt apreciate critic și, astfel, eliberate de idealism. În adevăr, recunoașterea și definirea generalului ca atare, ca și a însemnătății lui pentru știință, studiul conceptului, stabilirea existenței unui raport între concept și general, folosirea, chiar nebuloasă, a inducției, rămîn cuceriri științifice, independent de faptul că Socrate avea în vedere doar domeniul subiectiv al moralității și independent de concepția sa idealistă asupra raportului dintre gîndire și realitatea materială înconjurătoare. Gîndirea socratică, ca orice gîndire filozofică autentică, nu era o manifestare filozofică izolată și accidentală, ci printr-o serie de elemente ale ei, o treaptă în dezvoltarea generală istorică a filozofiei grecești. În procesul ulterior de dezvoltare, avea să fie destul ca critica materialistă să desprindă aceste cuceriri filozofice de balastul lor idealist, să le orienteze în sensul materialismului, pentru ca ele să-și manifeste întreaga lor vitalitate și eficacitate teoretică.

În adevăr, cu toată valoarea teoretică a principiilor și a categoriilor filozofice materialiste cu care filozofii operaseră pînă atunci, acestea fuseseră elaborate spontan; filozofia științifică materialistă nu putea însă merge mai departe în cadrul spontaneității, ea nu putea să progreseze fără să determine reguli logice de elaborare a categoriilor și, cu ajutorul acestora, a principiilor teoretice; ea avea nevoie de reguli cu ajutorul cărora să poată fi deosebite între ele conceptele bine elaborate de cele false și statornicite normele științifice de exprimare a realității în gîndire. Or, primul care a atras atenția asupra faptului că în acest domeniu e vorba de o știință și care a formulat unele din teoremele fundamentale ale acesteia, primul care, în strînsă legătură cu aceasta, descoperă însemnătatea *metodei* în știință, a fost Socrate. Dar, ne grăbim să adăugăm, înfăptuind aceasta Socrate o face în cadrul subiectivismului său idealist. Platon, idealist și el, a avut meritul de a da metodei socratice aplicații ontologice, în cadrul caracterului *obiectiv* al idealismului său. Iar Aristotel răsturnă raportul idealist, socratico-platonic, între concepte și individualul material concret, recunoscî primordialitatea acestuia din urmă și restituî astfel atît universalului socratic, cît și conceptului, semnificația lor materialistă. « În zadar — scrie Boutroux — Socrate se închisese scrupulos în studiul treburilor umane. Fecunditatea metodei sale în această materie... a făcut ca ea să se arate aplicabilă tuturor lucrurilor, chiar fizice... »¹. Dar Boutroux nu vede sensul materialist pe care avea să-l ia, astfel, istoria conceptelor.

¹ E. Boutroux, *op. cit.*, p. 90.

Așadar, tezele socratice asupra conceptului și metodei inductive, preluate critic, devin etape indispensabile în istoria categoriilor și legilor materialismului, cu toată orientarea idealistă a autorului lor.

Nu este însă mai puțin adevărat că aplicarea acestor principii în lumea fizică se izbea de noi dificultăți, care devin manifeste tocmai în procesul acestei aplicări. Metoda inductivă în domeniul lumii fizice presupune posibilitatea enunțării prealabile a unor judecăți individuale și singulare asupra obiectelor lumii fizice; aceasta presupune un minim de cunoștințe științifice asupra calităților fizice, chimice, biologice, ale lucrurilor, ceea ce subînțelege existența prealabilă a unor mijloace tehnice minime, pentru obținerea de determinări cantitative, subînțelege existența unei metode și a unor mijloace experimentale; toate acestea cer la rândul lor existența unei anumite colaborări între tehnicieni, experimenter și savanți, cer deci un mediu social adecvat, mediu pe care cadrul relațiilor sclavagiste nu aveau cum să-l ofere. Chiar dacă, în cele două secole care au urmat după moartea lui Socrate, aveau să fie înregistrate progrese relevabile în domeniul observației și al cunoașterii lumii concrete, sintem totuși, aici, în fața unui caracter-limită, propriu întregii antichități. Este un plafon pe care lumea sclavagistă nu-l poate depăși și nu-l va depăși.

Ceva mai târziu, Aristotel, folosind un tezaur faptic concret mai bogat decât cel ce se afla la dispoziția lui Socrate, sub imperiul unui impuls social care lui Socrate i-a lipsit, se va angaja, în limitele dificultăților semnalate, spre concretul ontologic, va înfrunța dificultățile, cu rezultate de loc neglijabile.

În gândirea lui Socrate se reflectă sărăcia cunoștințelor lumii sale; el a « dibuit » caracterul vag, neelaborat al noțiunilor care se refereau la realitatea înconjurătoare. Atunci când critică teza anaxagorică după care soarele ar fi o piatră incandescentă, argumentele socratice sînt atît de naive ¹, încît nu putem să nu medităm, asupra pușinătății cunoștințelor epocii sale în privința proprietăților fizice ale lucrurilor. Pe un asemenea material era greu de folosit inducția și de elaborat concepte. Exista, desigur, practica producției, dar ea însăși tînără încă. Mai exista însă un domeniu în care nu e nevoie de determinări cantitative sau de aparataj tehnic, un domeniu unde practica vieții, chiar săracă, e suficientă: acesta era domeniul faptelor morale. Se înțelege că Socrate era la fel de departe de a înțelege esența lor, ca și pe aceea a lumii fizice. Numai că, în primul caz, el chiar prezumînd în mod fals o esență subiectivă, putea opera mai departe, în timp ce, în celălalt domeniu, falsa înțelegere a esenței crea imense dificultăți.

Resimțită fiind goliciunea și caracterul abstract, vag, al conceptelor folosite de filozofia timpului, alternativa gnoseologică era: fie o expediție logică, programată materialist în acea « terra incognita » a ontologicului, lucru pe care avea să-l facă Aristotel asumîndu-și riscurile corespunzătoare; fie o rămînere în domeniul subiectivității, unde cercetarea se va mișca pe un teren mai familiar și mai sigur față de gradul dat de dezvoltare a științei, deși incomparabil mai îngust și puțin înlesni acordul cu idealismul. Acest acord, nu e firește, necesar. Idealism filozofic înseamnă nu simplul fapt al cercetării fenomenelor de conștiință, ci afirmarea primordialității lor. Socrate a fost idealist, e adevărat, dar dacă urmărim cercetarea întreprinsă de Socrate în domeniul

¹ Xenofon, *Amintiri*, IV, 7.

conștiinței, în vederea formulării unor concluzii referitoare la problemele conceptului și inducției, constatăm că această cercetare se desfășoară în legătură cu altă problemă decât cu aceea a raportului dintre conștiință și natură. Socrate se ocupă de problema raportului dintre general și particular. Or, concluziile sale asupra metodei de urmat în vederea desprinderii generalului din faptele eticii individuale și a exprimării generalului în noțiunea etică prezintă trăsăturile pozitive menționate, independent de idealismul său în problema raportului dintre conștiință și natură, ori în problema experienței. În principiu, desprinderea concluziilor logice la care a ajuns, aici, Socrate, ar fi putut fi obținute atât de un idealist cât și de un materialist. În procesul rațional care conduce spre elaborarea principiilor sale referitoare la concept și inducție, răspunsul său idealist la problema fundamentală a filozofiei pur și simplu nu acționează. Idealismul său acționează atunci când *izolează* pe om de natură, când ia ca punct de plecare datul subiectiv asupra justului precum și în concluziile sale gnoseologice generale. Idealismul intervine așadar fie înaintea definirii mecanismului logic studiat, fie dincolo de această definire, așadar fie înaintea, fie în urma acelui proces rațional care ne-a indicat anumite concluzii pozitive. Prin urmare concluziile pozitive *nu* au fost dobândite de Socrate ca efect necesar al idealismului său, acesta nu apare nicidecum drept cauză necesară a concluziilor sale logice, astfel încât cazul analizat de noi nu ne relevă nici un fel de virtute a idealismului filozofic.

Este adevărat că, în epoca lui Socrate, domeniul subiectivității oferea un teren mai sigur pentru cercetarea teoretică aprofundată. Se poate presupune, că, în alt domeniu nu s-ar fi putut obține succesul pe care l-a obținut Socrate, mișcându-se pe *acest* teren, că așadar trecerea mișcării filozofice pe acest făgaș a constituit în anumită măsură o necesitate istorică.

Totodată însă, se poate presupune că, în cazul lui Socrate, ținând seamă de orientarea de ansamblu a gândirii sale, ceea ce a pricinuit în chip decisiv abordarea subiectivității a fost în primul rînd nu înlăuntrul gnoseologică pe care aceasta o prezenta, ci mai ales determinantul obiectiv, social. Psihologia socială a mediului aristocratic favoriza tot ceea ce ducea spre un acord cu idealismul și, ca atare, a încurajat abordarea subiectivității, abordare de la care nu era decât un pas pînă la *retranzarea*, adică *izolarea* idealistă în subiectivitate. Acesta a fost faptul hotărîtor, evidențiind din nou predominanța determinantelor sociale asupra celor gnoseologice.

Este adevărat că idealismul socratic, legat de anumite cauze sociale, a fost calea care l-a împins pe Socrate spre domeniul subiectiv, dar acesta ne apare ca o împrejurare nu necesară ci accidentală, în timp ce concluziile științifice enunțate de Socrate, mișcându-se în acest domeniu, se impun cu necesitate și independent de calea urmată anterior.

De altfel, chiar avantajul gnoseologic sus-menționat al domeniului subiectiv operează doar în condiții istorice timpurii, când investigația experimentală a naturii este abia la începuturile ei. Așadar, acest avantaj ne evocă, nu superioritatea retranzării în subiectivitate, ci inferioritatea istorică a omului care o practică. Este în definitiv un produs al slăbiciunii ontologice a gândirii teoretice și a omului însuși.

Și, mai e ceva. Valoarea pozitivă pe care o consemnăm aici se conturează datorită luminii pe care o proiectează asupra istoriei logice a timpului, punctul

de vedere materialist, marxist. Ea nu apare de loc cerută de interesele ideologice ale mediului aristocratic, care promova gîndirea socratică. Acest mediu și-a manifestat determinantele pentru a împinge gîndirea socratică în direcția opusă studiului naturii și atît. Admis fiind că rezultatele dobîndite de filozoful nostru nu reprezintă un efect al acestor determinante, ele ne apar ca un succes al cercetării teoretice, care nu o dată, în istoria filozofiei, depășind terenul ce-i fusese rezervat, merge dincolo de limitele statornicite funcției sociale pe care gînditorii trebuiau să o îndeplinească. Vom vedea imediat că însăși funcția socială proaristocratică a gîndirii socratice trebuie considerată cu oarecare rezerve. Pe de altă parte, să nu uităm că valoarea materialistă a descoperirii socratice depinde în cea mai mare măsură de extinderea ei în domeniul ontologic. Socrate a fost departe de a proceda la această extindere, astfel că sub acest aspect el nu transgresează comanda socială care-i stimula gîndirea.

VI. FUNCȚIA SOCIALĂ OBIECTIVĂ A GÎNDIRII SOCRATICE

Trebuie remarcat de altfel că problema funcției sociale a gîndirii socratice, problemă pe care o abordăm acum, nu e de loc simplă. Și aici, istoriografia ne oferă un întreg evantai de soluții, de la Zeller, care vede în Socrate un ireductibil adversar al democrațiilor, pînă la marxistul german Viktor Stern, care contestă antidemocratismul lui Socrate și merge pînă la a vedea în el un profet al umanismului antisclavagist, un «ideolog al unor vremi viitoare»¹.

Spiritul unora din soluțiile teoretice propuse de Socrate, examinate mai sus, mărturiseau funcția lor socială conservatoare. O serie de date de care dispunem confirmă, credem, convingerile politice proaristocratice ale lui Socrate legate, de altfel, de idealismul său. El era adept declarat al «vechilor rînduiri politice» pe care le considera mai înțelepte, mai pioase și ca atare, mai luminate². Dimpotrivă, despre ideea pe care contemporanii și-o făceau asupra democrației, avea o părere destul de proastă, crezînd că e confuză, contradictorie și cu desăvîrșire sterilă, după cum rezultă din convorbirea dintre Socrate și Eutidem³. Principiul desemnării în funcțiuni publice prin tragere la sorți, esențial în democrația ateniană, era condamnat de către Socrate⁴. Apărător militant al ideii de ordine publică, al legii care garantează această ordine, el crede însă că ordinea în stat este de drept divin⁵ și că respectul legii este asigurat de regimurile aristocratice⁶, de unde rezultă că numai un regim aristocratic putea garanta împlinirea legii divine. Probabil că această poziție a lui Socrate a preocupat cel mai mult pe cei ce au determinat condamnarea lui în procesul

¹ Viktor Stern, *Über Sokrates*, în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, nr. 3/1955, p. 303. După cum se subliniază în *Istoria filozofiei*, vol. I, de sub red. lui M. A. Dînnik și colab. (trad. Ed. științifică, Buc., 1958, p. 90—91) poziția lui Socrate este net antidemocratică.

² Xenofon, *op. cit.*, I, 4.

³ *Ibid.*, IV, 2.

⁴ *Ibid.*, III, 9.

⁵ *Ibid.*, IV, 4.

⁶ *Ibid.*, IV, 6.

din 399, proces odios fără îndoială, dar explicabil din punctul de vedere al apărării statului democratic¹.

Înseamnă oare aceasta că Socrate era admirator fără rezerve al vechiului regim? Nicidecum și, dacă nu ne putem însuși în totul în această privință punctul de vedere al lui Viktor Stern, nici nu putem trece cu vederea unele din argumentele sale la care se adaugă, credem, și altele.

Deși milita pentru vechiul sistem aristocratic de conducere, totuși, spune Xenofon, « Socrate spunea că nulițăile... trebuie combătute cu toate mijloacele... chiar dacă provin dintre bogați² ». Așadar Socrate ar fi dorit ca însușirile personale de ordin intelectual și moral să fie neapărat avute în vedere la desemnarea în funcții publice, considerînd, prin urmare, în această chestiune, originea aristocratică drept condiție necesară dar nu suficientă. El spera că statul aristocratic va putea fi reformat în așa fel încît să asigure bunăstare și fericirea pentru toți. În acest scop, el cerea nobililor să renunțe la lux și aroganță³, iar celor mulți să învețe, spre a contribui astfel după puterile lor la viața publică. Ferm convins că sînt capabili de așa ceva, Socrate a militat cu căldură în favoarea ideii luminoase că oricine poate să-și însușească știința, că, astfel, drumul virtuții e deschis oricui, chiar și celor mai simpli, către care el își îndrepta cu preferință strădanile⁴, ca unii care aveau cea mai mare nevoie de învățătură. Se pare chiar că încerca să convingă pe aristocrați că practicarea unui meșteșug, departe de a fi rușinoasă, înobilează pe om⁵, sperînd astfel să determine aruncarea unei punți peste abisul ce separa cele două tabere politice aflate în luptă.

Totul pledează pentru ideea că Socrate, îndurerat și alarmat de cruzimea luptelor politice, a dorit o reconciliere între aceste două tabere și, plecînd de la principiul că utilitatea ca și adevărul nu pot fi decît de un singur fel, el a chemat cele două grupuri ostile să se înțeleagă asupra unei legislații unice, bună pentru toți, și ascultată de toți, i-a chemat să-și dea seama că « buna înțelegere între cetățeni este avutul suprem al cetății »⁶. El spera totodată că înțelegerea va putea fi dobîndită, în spiritul unui aristocratism înnoit. Poate că de aceea Socrate, deși propagandist activ în favoarea concepției politice aristocratice, nu a aderat în mod efectiv la partidul aristocratic.

Socrate a încercat un compromis, care trebuia, în concepția lui, să favorizeze aristocrația. El a încercat să salveze instituțiile aristocratice, adaptîndu-le unor împrejurări social-economice schimbate. Cum se întîmplă însă de obicei în asemenea situații, el n-a izbutit să mulțumească pe nici una din cele două tabere. Guvernul aristocratic al celor 30 i-a interzis să profeseze⁷, iar democrația l-a condamnat la moarte. E surprinzător cît a fost de irealist pe planul

¹ Gomperz demonstrează (*op. cit.*, vol. II, p. 113 și urm.) faptul că procesul era de fapt un proces de autoapărare a statului atenian împotriva propagandei lui Socrate. La argumentarea lui Gomperz, cercetătorul marxist va constata că trebuie doar adăugat că era vorba de apărarea statului democratic.

² Xenofon, *op. cit.*, I, 2.

³ Diog. Laert., II, 24—31.

⁴ Xenofon, *op. cit.*, I, 2.

⁵ *Ibid.*, II, 7.

⁶ *Ibid.*, IV, 4.

⁷ *Ibid.*, I, 2; Diog. Laert., II, 19.

vieții practico-politice acest gânditor atât de profund! Herald al virtuții, se înconjoară de oameni dubioși ca Alcibiade și Critias; apostol al împăcării, se ceartă cu aproape toată lumea; bigot, atrage asupra lui neîncrederea bigoților; fanatic legalist, dă impresia că e certat cu legea; spirit critic, moare în numele dogmatismului cetățenesc; și, mai presus de orice, autor al unei utopice formule politice, nu are precauția, de care avea să dea dovadă elevul său și alt mare utopist al Atenei, Platon, să încerce aiurea realizarea planurilor sale, ci rămâne pe loc, plătindu-și imprudența cu viața.

Se înțelege însă că elementul fundamental îl constituie acțiunea lui socială echivocă. Contradicțiile din gândirea sa nu fac decât să o reflecte.

КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА СОКРАТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА В ИСТОРИИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

РЕЗЮМЕ

В первой части работы автор рассматривает историческую обстановку, в которой находились Афины во второй половине V в. до н.э., и кратко намечает исторические обстоятельства, при которых развивалось сократическое мышление, обстоятельства, характеризующиеся борьбой между демократией и аристократией и успехами демократии во время Перикла.

Во второй части работы, касаясь важнейших идеологических вопросов, порожденных социально-политической борьбой, автор подчеркивает, что демократам поощрялись научное мышление, интерес к участию народа в общественной жизни и к политическому и идеологическому воспитанию простых афинян, не являвшихся рабами; ими распространялась идея подчинения человека законам демократического государства; противную позицию занимала аристократия, защищавшая идеализм и религиозный мистицизм, проповедовавшая индивидуализм, идею права сильного и, вообще, целый ряд упадочнических идей для того, чтобы помешать политической деятельности народа. Идеологическое созревание, происходящее благодаря острым социальным конфликтам и оживленным спорам, связанным с ними, толкает вперед философское мышление. Материализм и атеизм поднимаются на более высокие ступени, социологическое мышление отделяется от онтологического, гносеология и логика выделяются как независимые философские дисциплины, развивается диалектика.

Тот факт, что от системы философского мышления отделяется сфера социологии и этики, позволяет Сократу углубить гносеологические и этико-политические вопросы, с ними связанные. Сократ не просто занимается ими, он рассматривает вопросы сознания исключительно с идеалистических позиций.

Третья часть работы начинается выступлением автора против мнения некоторых исследователей, по которому Сократ не интересовался онтологическими спорами своего времени. Действительно, философ признавая свое

враждебное отношение к вопросу глубокого изучения природы, доступной, по его мнению, только богам, но это произошло *после* того, как он ясно изложил свою идеалистическую позицию в вопросе об элементах мира, объявляя его непознаваемую, божественную сущность. Следовательно, нельзя считать Сократа философом, не участвовавшим в борьбе материализма с идеализмом, происходившей в свое время. Далее говорится о связи между идеалистическим, мистическим философским направлением Сократа и мировоззрением афинской рабовладельческой аристократии того времени.

В четвертой части работы автор отмечает, что этические идеи Сократа появляются в связи с широким *политическим* обсуждением критериев, по которым справедливые законы надо отличать от несправедливых. Сократ желал примирения между демократами и аристократами в *пользу аристократов*, для осуществления которого последние должны были косвенно согласиться с некоторыми не существенными для нее уступками.

Сократ заметил, что за различными мнениями о *справедливости* законов находится, в действительности, различные точки зрения о их *полезности*, которая, конечно, не могла быть не понята по разному идеологическими представителями аристократии и демократии. Стремясь к примирению, Сократ ищет выхода из этого положения, показывая, что нужно открыто признавать неразрывную связь между тем, что справедливо, и тем, что полезно; он одновременно старается убедить своих собеседников, что в основе как справедливости, так и полезности лежит что-то общечеловеческое, а именно *добродетель*, которая может служить предметом изучения. Итак, агностицизм Сократа не охватывает и области этико-политических явлений. Наоборот, философ считает, что достаточно изучить добродетель, чтобы овладеть ею, и таким образом достигнуть общего мнения о полезном и справедливом, следовательно, создать фактор, благодаря которому утихнет политическая борьба. Автор выявляет противоречивое значение сократических положений, которые независимо от субъективизма консервативных идей философа сыграли положительную роль при направлении этики на путь реализма.

Отмечая заслуги Сократа в области теории концепта и индукции, автор показывает, как независимо от гносеологического субъективизма и идеализма последнего тезисы философа об индукции и концепте в значительной мере способствовали дальнейшему развитию материализма и диалектики. Одновременно рассматриваются идеалистические пределы сократической теории в этой области, гносеологические и социальные причины, обусловившие создание тезисов о логике не на основе анализа онтологического мышления, а исключительно на базе эстетического человеческого мышления. Исследуется отношение между общим идеалистическим мировоззрением Сократа и его идеями в области логики и отмечается, что при изложении логики идеализм Сократа носил *случайную* роль.

В последней части автор указывает на тесную связь противоречивой философской позиции Сократа и его стремления к социально-политическому компромиссу; кроме того, приводится ряд фактов, относящих Сократа к представителям умеренного, соглашательского, аристократического направления, которое, однако, не было принято ни одним из афинских лагерей, находившихся в состоянии политической борьбы в Афинах.

APPRÉCIATION CRITIQUE DU MOMENT SOCRATIQUE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

RÉSUMÉ

Dans la première partie de l'étude, l'auteur rappelle les circonstances historiques où se trouvait Athènes pendant la seconde moitié du V^e siècle avant notre ère, et esquisse le cadre historique qui a favorisé le développement de la pensée socratique. L'époque se caractérise par les luttes qui opposèrent les démocrates aux aristocrates et par les succès, au temps de Périclès, de la démocratie.

Dans la seconde partie, l'auteur, analysant les principaux problèmes idéologiques dont l'apparition fut déterminée par les luttes sociales et politiques, souligne le fait que les démocrates stimulaient la pensée scientifique en même temps que l'intérêt pour l'éducation politique et idéologique des gens simples mais libres d'Athènes, — dont on attendait la participation à l'activité publique — tout en prêchant la soumission de l'individu aux lois de l'Etat démocratique. Par contre, les aristocrates défendaient l'idéalisme et le mysticisme religieux. Ils propageaient l'individualisme ou l'idée qui confère le droit au plus fort et en général une série d'idées démobilisantes, destinées à empêcher l'action politique du «demos». Le développement idéologique qui s'ensuit grâce aux conflits sociaux très intenses et aux vifs débats autour d'eux, assure le progrès de la pensée philosophique. Le matérialisme et l'athéisme gagnent un niveau supérieur de développement, la pensée sociologique se sépare de l'ontologie, la gnoséologie et la logique se constituent comme sciences indépendantes et, en même temps, la dialectique commence à se développer.

Le fait que, dans l'ensemble de la pensée philosophique, apparaît une délimitation de la sphère des idées sociologiques, permet à Socrate d'approfondir les problèmes ético-politiques et, parallèlement, les questions de gnoséologie. Cependant Socrate arrive à donner une valeur absolue aux phénomènes de conscience.

Au début de la troisième partie de ce travail, l'auteur combat l'opinion selon laquelle Socrate n'aurait accordé aucun intérêt aux discussions ontologiques de son temps. Il est vrai que le philosophe grec n'a pas caché son hostilité envers l'étude approfondie de la nature, réservée, selon lui, aux dieux. Mais il a manifesté cette attitude après avoir affirmé clairement sa position idéaliste concernant le problème des éléments du monde, dont il a proclamé l'essence divine et incognoscible. On ne peut donc considérer Socrate comme un philosophe n'ayant pas participé aux disputes que se sont livrés, à son époque, le matérialisme et l'idéalisme. Plus loin, on nous présente le rapport existant entre l'orientation mystique de Socrate et la mentalité de l'aristocratie esclavagiste de son temps.

Dans la 4^e partie de l'étude, l'auteur observe que les idées éthiques de Socrate se sont manifestées à l'occasion des grands débats politiques concernant le critère d'après lequel les lois justes doivent être séparées des lois injustes. Le philosophe voulait une réconciliation entre démocrates et aristocrates,

au profit de l'aristocratie, qui, dans ce but, était indirectement sollicitée d'accepter certains compromis non essentiels pour elle.

Socrate avait déjà remarqué que, derrière les différentes opinions relatives à la *justesse* des lois, il y avait au fond divers points de vue concernant leur *utilité*. Certes, la façon de comprendre l'utilité constituait elle aussi un point qui séparait nettement les défenseurs de l'aristocratie et ceux de la démocratie. Avec sa tendance vers la réconciliation, Socrate s'efforce de trouver une issue à cette impasse, montrant qu'il faut reconnaître sans détour la relation indissoluble qui existe entre le juste et l'utile ; par là il voulait convaincre ses interlocuteurs que le juste et l'utile reposent tous les deux sur quelque chose de généralement humain, à savoir la *vertu*, laquelle peut devenir objet d'étude. Ainsi donc l'agnosticisme de Socrate n'envisage pas la sphère des phénomènes éthico-politiques. Par contre, il pensait que, pour acquérir la vertu, il suffit de l'étudier. De cette façon on pourrait en arriver implicitement à une opinion *générale* sur l'utile et le juste, ce qui constituerait un facteur important pour modérer les passions politiques. L'auteur met en relief la signification contradictoire de ces thèses socratiques, lesquelles, indépendamment du subjectivisme et des intentions conservatrices du philosophe grec, ont eu un rôle positif dans l'orientation de l'éthique sur une voie réaliste.

Quant aux mérites de Socrate dans le domaine de la théorie du concept et de l'induction, l'auteur montre comment les thèses socratiques relatives à ce domaine — malgré le subjectivisme du philosophe et contre son idéalisme — ont apporté une contribution remarquable à l'évolution ultérieure du matérialisme dialectique. On relève en même temps les limites idéalistes de la théorie socratique dans ce domaine. L'auteur insiste aussi sur les causes gnoséologiques et sociales qui ont déterminé Socrate à élaborer ses thèses de logique en analysant non pas la pensée ontologique, mais exclusivement la pensée éthique. L'étude du rapport entre la conception idéaliste générale de Socrate et ses idées dans le domaine de la logique, amène l'auteur à constater que l'idéalisme du philosophe grec a eu un rôle accidentel et non pas essentiel en ce qui concerne l'élaboration de sa logique.

Dans la dernière partie de l'étude, on nous fait voir que la position philosophique contradictoire de Socrate est intimement liée à sa tendance vers un compromis social-politique. A cet effet, on mentionne certains aspects qui assignent au philosophe le rôle d'un représentant des tendances aristocratiques modérées et conciliantes, dont les deux camps adversaires d'Athènes n'ont pas d'ailleurs tenu compte pour mettre fin à leurs luttes politiques.